

Title	政治と宗教（1）：ナチズムとパレスチナ問題におけるユダヤ人問題
Author(s)	巢山, 靖司
Citation	大阪外国語大学論集. 1 p.265-p.291
Issue Date	1990-01-25
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/79466">https://hdl.handle.net/11094/79466</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 政治と宗教(1)

——ナチズムとパレスチナ問題におけるユダヤ人問題——

巢山靖司

## I. はじめに

「政治と宗教」という大きなむづかしい問題を設定した場合、そしてこの問題を論づるに当たってのその素材をユダヤ教に求めた場合、だれの脳裡にも思い浮ぶことは、ナチズムが600万ともいわれるユダヤ人を虐殺したという事実であろう。事実ドイツ研究に従事する多くの学徒は、いつれにせよこの問題を頭の隅に置いているといつてよい。戦後におけるドイツ史、あるいはヨーロッパ史ないし国際政治の研究者は、ファシズムのドイツの形態としてのナチズムとそれが第二次大戦下においてなした諸々の非人道的行為に鋭い関心を示した。

しかし、こうした研究者には二つの特徴が看取される。第一は、ナチズムによるユダヤ人虐殺の問題を扱うに当り、ナチズムを加害者と考え、専らナチズムの分析に情熱を注ぎ虐殺の客体にされたユダヤ人の問題に余り注目しないということである。しかし600万に達する人間が、余り目立った抵抗をすることもなく虐殺されたという事実を冷静に考察するとき、ユダヤ人側の問題に注目することが重要であることに気付く。第二は、第一の特徴と関係するのであるが、かれらはユダヤ人側の問題に関心を示さないがゆえに、戦後ユダヤ人が欧米の資本と結合してパレスチナにユダヤ人の国家イスラエルを建国し、アラブ・ナショナリズムと鋭く対立し、ときにはナチズムの暴虐行為にも匹敵する残酷な行為をアラブ側に加えているという事実にも関心を示さない。この点に関し、中東研究者でイスラエルの侵略性を問題にする者も残念ながら、ドイツにおけるユダヤ人問題を視野に入れようとしなない。わたくしは、ドイツを対象にしている研究者は、戦後のイスラエルにおけるユダヤ人問題にも関心を示し、ここで把握されるユダヤ人問題の特質をナチズムとユダヤ人の問題の分析に生かすべきではないかと考える。私は、ナチズムがユダヤ人に加えた残虐な行為を免罪するつもりは毛頭ない。ナチズムのユダヤ人になした罪は、徹底的に究明され追及されねばならないと考える。それゆえにこそユダヤ人側に如何なる抵抗の論理が可能であったかを明らかにしなければならない、と考える。そのために、ナチズムに無抵抗ともいえるユダヤ人とイスラエル国家を背景にアラブ側に攻撃的、侵略的態度をとるユダヤ人を統一的に把握しなければならない、と考える。この統一的把握を可能にする方法は、ユダヤ人の信じているユダヤ教の論理を分析し、このなかに無抵抗ともいえるユダヤ人と攻撃的、侵略的ユダヤ人を統一的に把握できる基本的な論理構

造を見出すことである。こうした視点から考えると、ユダヤ教の論理構造の分析は、極めて重要であるといえよう<sup>2)</sup>。以上の問題提起は既にわたくしはなしてきている。ユダヤ教の研究者のなかには、わたくしのこうした問題提起と質的にいって同じことを明言しているひともいる<sup>3)</sup>。

以上のごとく考えることが許されると仮定するならば、ユダヤ教の研究が政治学的視点、広くは社会科学的視点からして重視されなければならないことは明らかである。しかし政治学的視点、社会科学的視点と一定の限定を付した場合、次の点に注目せねばならない。私のユダヤ教への政治学的視点、社会科学的視点からのアプローチは、予め研究の結論を大まかに提起するならば、ユダヤ的選民意識＝「ユダヤ的ナショナリズム」の解明へと連系するものである。その場合、ユダヤ教的選民意識をトータルに否定する論者は存在しないものの、ユダヤ選民意識をマイナーなものと考え、それを論証するに当りユダヤ教の本質はヒューマニズムにありそれゆえユダヤ教は普遍的な宗教であると主張することによって、ユダヤ人の選民意識＝「ナショナリズム」を否定する論者がいることに注意を払わなければならない。

アメリカの著名な社会学者、E. フロムの場合、これに該当すると考えられる。フロムは『ユダヤ教の人間観』において「はじめにわたしの立場をはっきりさせておきたい。私の立場は、一種の非有神論的神秘主義とでも名づけたらどうかなと思う」と自己規定した上で以下のごとくユダヤ教を分析する。かれによれば「ユダヤの伝統の主要な発展段階を画するものは徹底的なヒューマニズム思想である。これに対して保守的民族主義的な考え方も古い頃の遺物として比較的変らずに残っている。けれどもそれは、普遍的な人間の価値を重んずるユダヤ教思想の発展とは無縁であった」と語り、その上で「本書にあらわれた聖書解釈は徹底したヒューマニズムの解釈である。徹底したヒューマニズムの解釈とは、人類の一体性、自己の能力を開発し、内面的調和と世界平和の樹立に到達する人間の可能性を強調する全世界的な一哲学をいうのである。徹底したヒューマニズムは人間の目標を完全な独立においてみる。それは、虚構や幻想をつき破って十分な現実認識に到達することを意味する。それはさらに暴力行使を疑問視する。……徹底したヒューマニズムについてさらにもう一つの面をつけ加えよう。思想や観念は、個人のそれにとどまらず、歴史の流れに棹するものとなる場合には、とりわけ、その根を現実の生活のなかにおろしている。だから徹底したヒューマニズム思想が、聖書と聖書に続く伝統の中の主要な動向だとすれば、ユダヤ人の歴史を通じてこうしたヒューマニズムの傾向を生み、かつ助長した基本的諸条件が左右したと見なければならない」<sup>4)</sup>として旧約聖書のヒューマニズム的性格、それゆえ普遍的性格の把握を提唱する。

以上の前提に立脚してフロムは、旧約聖書の具体的分析に進む。フロムは旧約聖書における神と人間の関係について独特な解釈を示す。かれによると、神は絶対者として自然と人間を創造するが、人間はこの神の絶対的権力に対して「神の競争相手たり得る」存在である。つまり「神は最高の支配者であるにもかかわらず、自己に挑戦しうるようなものを創造してしまったのである。存在の当初から人間は反逆者であり、自己のうちに神たるべき可能性をもっている」<sup>5)</sup>という。かれはこのように神と人間関係をほぼ対等なるものとして考える。この神と人間関係の把握は、人間の地

位を神に近づけることによって可能になるのであるが、それは神と人間の対等なる当事者としての「契約 (ベリット)」という概念に発展してゆく。フロムによれば、神は絶対的権力者として自分が創造した自然と人間を自由に処分できる力をもっているが、自分が創造した人間が余りに「邪悪」であるので人間を含めた地上のあらゆる生命を破壊しようとする。しかし神は、破壊しようとする考えを「後悔」し、ノアの家族、および、全動物を救おうと決心し、神はノアとノアの子孫のすべてと虹によって象徴される一つの「契約」を結ぶことになるという。その「契約」は、「わたしはあなたがたと立てるこの契約により、すべて肉なる者は、もはや洪水によって滅ぼされることはなく、また地を滅ぼす洪水は再び起こらないであろう」(『創世記』第9章11節)に示されている、という。そしてこの「契約」についてフロムは、「完全な人間の自由、神からさえも自由であるといった思想に道を拓く一段階であった」といってヒューマニズムを強調する。

さらにヒューマニズムは、この「契約」が別の側面をもっている点を指摘する。つまり、ヒューマニズムという一種の普遍主義を強調することにより、ユダヤ民族との契約という考えを否定する。かれは次のようにいう。『契約の締結とともに、神は絶対的支配者であることを止める。神と人間は契約の当事者となった。神は、「専制」君主から「立憲」君主に変わる。神は人間同様、憲法の規定に縛られる。神は恣意的な自由を失い、人間は神自身の約束と、契約に定められた原則にのっとって、神に対抗しうる自由を獲得したのである。ただ一つの契約ではあるが、それは根本的なものである。神は人間と人間以外の生き物の生命、つまり全生命をどこまでも尊重するという義務を自らに引き受ける。全生物の生存権が第一の原則として打ち立てられ、神でさえもこれを変更することはできない。(聖書の最終的編集における) 第一の契約が、神と人類との間にかわされたものであって、神とヘブライ族との間のものではない。これはきわめて重要である。ヘブライ人の歴史は、人間の歴史の一部としか考えられていない。「生命への畏敬」の原則は、特定部族または民族に対する一切の特別な約束に先行するのである』<sup>6)</sup>と。さらにフロムは、『創世記』第12章1節から3節を引用する。「あなたは国を出て、親族と別れ、父の家を離れ、わたしが示す地に行きなさい。わたしはあなたを大いなる国民とし、あなたを祝福し、あなたの名を大きくしよう。あなたは祝福の基となるであろう。あなたを祝福するものをわたしは祝福し、あなたをのろう者をわたしはのろう。地のすべてのやからは、あなたによって祝福される」。フロムは、この部分はユダヤ教の普遍主義を表現している、としている。すなわち、かれは「この最後のことばにも普遍主義が表明されている。祝福はアブラハムの部族だけに与えられるのではなく、全人類におよんでいる」という<sup>7)</sup>。以上でフロムの旧約聖書におけるユダヤ教のヒューマニズム、すなわち普遍主義の重視の問題が理解されよう。

ところで一般的にいて大多数のユダヤ教研究者は、ユダヤ教の特徴をユダヤ民族の選民意識と律法主義に求めている。ユダヤ民族選民主義は、フロムの主張するヒューマニズム的な普遍主義と著るしく乖離を示す。乖離を示すばかりでなく、鋭く対立する要素を含む。従ってフロムといえどこの問題を全く無視するわけにはいかない。フロムは、『一見したところでは、聖書とそれ以後の

ユダヤ教的伝統は強いナショナリズム意識をおおせており、ヘブライ人をその性質や運命に関して、それ以外の人類とはっきり区別しているように思われる。イスラエルは「選民」、神の特別に愛する子であってすべての他の民にまさるものではないか。タルムッドの中にも、ナショナリズム的文章や外国人をいみきらう文章が多くあるではないか。ユダヤ人は、歴史的過去において、しばしば民族主義的であり、異邦人よりもすぐれていると信じやすく、また、かなり排他的ではなかったか。誰もこれを否定するものではなく、その証拠をわざわざもち出す必要もない』<sup>8)</sup> という。このようにかれは、ユダヤ・ナショナリズムの存在を認め、それはユダヤ人が現在に到る歴史過程において迫害されたことが多かったからであるとして、迫害の事実を若干列挙する。しかしかれは、「ユダヤ人が自分たちの迫害者を憎み、その反動として、自分たちの絶えることのない辱しめを解消する民族的プライドを発達させたのはあたりまえではないか。けれど、こうした事情の説明はユダヤ・ナショナリズムの存在を説明することにはなるが、それを許容することにはならない」という。すなわち、フロムは迫害の歴史はユダヤ・ナショナリズムを形成させたが、ユダヤ教の論理は決してナショナリズムではない、といたいのであろう。かくしてかれは、「こうした民族主義的態度は、たしかに聖書およびそれ以後のユダヤ教の伝統の中では一つの要素ではあるが、他方で、これとは正反対の原理、つまり普遍主義の原理があってバランスをとっていることに注目することが大切である」として、ユダヤ・ナショナリズムをユダヤ教の一要素とした上で、やはり普遍主義こそ重要であるという<sup>9)</sup>。フロムはタルムードにも普遍主義はあり、これこそユダヤ教の中心思想だとして、タルムードより若干を引用を示す。そのうちのひとつは「教師メイは常日頃いった。おしえにいわく、はじめの人間を造ったちりひじは地球のあらゆる部分から集められたと。教師ラブの権威をかりて教師オシャイアーはいった。アダムの胸はバビロンから、頭はイスラエルから、手足はほかの国から、そして局部は、教師アシャによると、アクラディ・マグマからきた」（サンヒドリン篇 第38の a および b）である。フロムの解説によると、人間の身体は地球上のあらゆる部分のちりひじで造られ、したがってアダムは人類全体を代表するという趣旨で、普遍主義を見事に表現している<sup>10)</sup>、ということである。

以上 E. フロムのユダヤ教普遍主義論ともいえるものを検討した。それは、ユダヤ教の本質的、中心的思想は人間一般、人類一般を対象としたヒューマニズムであり、それゆえ狭猛なナショナリズムに基礎づけられた思想とは異なり、人間全体を問題にする普遍主義であるというものであった。たしかにユダヤ・ナショナリズムともいえるものは存在するが、それは迫害の歴史が生んだものであり、ユダヤ教ではマイナーな一要素としてしか位置づけられないものであるという。したがって、フロムはナショナリズムに注目するよりもユダヤ教の理解に当ってはその論理の中心であるヒューマニズム、それゆえ普遍主義が重要である、と主張しているのである。

E. フロムのユダヤ教解釈には学ぶべきものが多々あることは否定できない。18世紀以来、啓蒙主義が発展するなかでユダヤ民族に多くの学者、文学者、芸術家、政治家、実業家等々を輩出してきた。多分、こうした事実をユダヤ教と関係づけて説明するに当っては、フロムのユダヤ教につい

てのヒューマニズム的、普遍主義的解釈は、きわめて重要な意味をもつであろう。こうしたことは、ほんの一例であるといえよう。しかし私は多くの論者と同様に、ユダヤ教の重要な特徴をユダヤ民族選民論に求めるがゆえに、フロムのヒューマニズム、普遍主義には疑問をもつ。

A. シーグフリードは、「モーゼと神の契約＝十戒はモーゼを仲介とするイスラエル民族と神の契約となった。神はイスラエル民族を選んだことにより、この民族に対して救いの手をのべる義務を負うことになり、これに対してイスラエルの民は、忠誠をちかい、その愛と要求に応ずる義務をもつことになる。そこにイスラエルの選民思想ができあがるのである。預言者は常にこの神の愛に対する民族の契約不履行、不真実をつき、再三反省を求めている。……のちに律法をおかし、契約を破ったイスラエルは、神の側からもその契約の破棄をうけ、それがユダヤ王国の滅亡となり、王朝の没落、捕囚といった一連の悲劇となって予言書に誌されることとなる。ところが捕囚期に入り、預言者エレミアは、このふい契約破棄の後に、神がまた新しい契約を結ぶ日のくることを予言している。それはエゼキエルと第二イザヤの“永遠の契約”の予言に一致する。かくして一民族と神の間の契約の思想は、人類全体と神の契約を考える傾向をたどることになる。最後の晩餐におけるイエスの“新しい契約”は、血すなわち死をとおして、イエスが神と人間との間に新しい結びつきを作ることを意味した。その象徴は十字架であり、その内容は罪の赦しであった」<sup>11)</sup> という。ジークフリードは、モーゼを通じての神とイスラエル民族の契約を重視し<sup>12)</sup>、これを以ってイスラエル選民思想が成立したと考え、ユダヤ教をこの選民思想に沿って把握し、普遍的宗教の成立をイエスによるキリスト教に求めている<sup>13)</sup>。これは通説といってよい。この通説的立場は、きわめて大きい視点から概略的に考察するならば、否定しがたいように思われる。私も基本的にはこの立場に立ちたい。

といっても、私は宗教史を問題にするのではなく、その関心はユダヤ民族のナチズム下での無抵抗的行動とユダヤ民族国家として成立したイスラエルの侵略的行動を統一的に把握し、ナチズムの諸問題やイスラエル＝アラブ間の紛争を見直すに当り、従来とは異なった視角と分析を志向することを目的にしている。それは社会科学的分析——政治学的、経済学的、社会学的等——に依拠するものであり、宗教史学のみに依拠するものではない。もちろん、そうした社会科学的分析は、ときにより宗教史学的分析と結合することがあることは否定できない。ユダヤ教の特徴をユダヤ民族選民主義と把握する宗教史学の分析は、社会科学的分析のユダヤ民族賤民論と密接な関係をもっており、宗教史学でのユダヤ民族選民主義に基づく孤立主義は社会科学的に照射するならばユダヤ民族賤民論ということになるであろう。私はユダヤ民族賤民論を基礎にして先の研究、分析課題にアプローチするつもりである。

ところで、以上のように考えると、ここで賤民 *paria* の概念を概略的にでも示しておくことが手続き上必要と考えられる。賤民はときには客人民族 *Gastvolk* ともいわれている。かれらは人種、言葉、宗教、文化などの共通性に基づくエトノスの一体性を形成しているが、特定の地域に土地を所有しそれを共通なものとするのではない。かれらは他民族が占有し所有している土地や地域のな

かで、他民族がおこなう保護を受けつつ同時にその支配下に入り、支配民族中心の分業体制の下で底辺に位置づけられることによって他民族が忌み嫌う職業を強制させられている。こうした賤民問題を重要視してあつてきたのは、M. ヴェーバーであったことはよく知られている。かれは賤民を次のように説明している。

「これらの人々達は村落の住民としての権益にはまったく参加することが許されず、むしろ自分達だけの間で地域をこえる団体を形成し、この団体がかれらについてのあらゆる責任をおい、かれらを裁いている。他方、そこに定住している村落民との関係では、かれらは宗教上の儀式は許され、あるいは君主による保護をあたえられて、単に客人としての権利を享受している。……これらの客人手工業者たちが通婚と共同の食事からしめだされているために、儀礼的にかれらは“不浄”な存在と、常にそうとは限らないがみなされることもきわめてしばしばある」<sup>14)</sup>。そしてこうした賤民形成過程についてヴェーバーは、インドにおける例を基にして次のように説明している。「一方において森林、山嶽地帯での異民族の人口増加があり、他方においてしだいに富を増加する文化的地域があってそこでの労働需要が増大すると、文化地域の住民が引きうけたがらない程度が悪く宗教的に不浄と考えられる仕事は異民族の労働者に委ねられることになる。特別に大きな規模の聚落においては、こうした異民族の労働者は大量にいつでも存在していた。しかしかれらは多種の団体に移行することではなく、自己の種族としての団体に引き続き所属していた。こうした客人手工業者がきわめて高度な発展を達成することもありえた。……ある程度高度な訓練が必要であるような手工業が、そこに定着している場合があるが、それは定着した村落住民とは仲間とはみなされないような人達によって営まれている。こうした形態が存在していた」<sup>15)</sup>。ヴェーバーは、客人民族のうちにとくに宗教上ないし儀礼上の差別が存在している場合、「パーリア」といっているようである。それゆえ、ユダヤ民族をパーリア民族と想定するならば、ユダヤ教という宗教、これにともなう律法、律法に想定された儀礼、慣習を重視することにより、他民族によって差別される問題に接近することが重要である。この点からも宗教的アプローチの役割は大きい、といえよう。

ユダヤ民族が如何なる過程をへて賤民ないしパーリア民族になっていったか、という点は本論における重要な分析課題であり、それはおいおい追及せねばならないが、別の重要な論点がユダヤ民族＝賤民論、パーリア民族論については浮き上がってくる。パーリア民族という規定は、一般にいつて従来の民族理論における「民族」という規定になじまないという自己懂着の問題が存在している。というのは従来の多くの民族論においては、民族の要件として一定地域ないし土地の歴史的年月にわたる占有、所有、居住を不可欠なるものとして考えているからである。チャトハム・ハウスは、民族の要件として(1)過去・現在・未来において共通の政府をもつこと、(2)相当な規模の共同体でメンバー間に親密な交わりがあること、(3)定った居住地をもつこと、(4)かれらを他と区別する要素（例えば言語）の存在、(5)共通の利害の存在、(6)共通の意志と感情、(7)共通の民族像、をあげている<sup>16)</sup>。ハンス・コーンは民族に共通する性格として、(1)共通の祖先、(2)言語、(3)領域、(4)政治的統一、(5)習慣と伝統、(6)伝承と宗教、をあげている<sup>17)</sup>。スターリンは有名な民族テーゼにおいて、(1)地域的

共通性、(2)言語の一体性、(3)文化の一体性、(4)市場を共有する経済の共通性を挙げている。以上で解るごとく、ハウスは定った共通の居住地を、コーンは共通の領域を、スターリンは地域的共通性を民族の重要な要件と考えている<sup>18)</sup>。しかしよく知られているように、ユダヤ民族は、紀元前587年エルサレムは陥落し、ユダヤ王国が滅亡し、バビロニアに捕囚の身となって以来、パーリア的な身分に陥り、後のディアスポラの過程で世界各地に分散することにより、ユダヤ民族の大多数が共に一緒となり居住する地域、土地をもつことはなかった。ユダヤ民族は他民族が支配権を確立している異った地域に、分散し、それぞれ離ればなれな状態になって、「客人」として生活することになったのである。ユダヤ民族ナショナリズムの研究者として知られている J. ヘレルは、民族に共通する七項目、すなわち(1)共通の起源、(2)肉体的、性格的特異性、(3)歴史的過去と伝統、(4)領域、(5)言語、(6)文化、(7)民族意識を挙げて、ユダヤ人たちには該当するものはないと厳密な分析を示し、あえて挙げればユダヤ教であるとしている<sup>19)</sup>。

このように考えると、ユダヤ人たちを、「民族」という範疇、概念を以って、民族と規定することはむづかしい。しかし私は「賤民的」とか「パーリア的」とかいった限定を付して、ユダヤ人の集団を「民族」として扱う方向を選択する。それには理由がある。ウェーバーはかつて「じっさいに、自分たちのもつ習俗が他より優れており、他の人々の習俗は劣っているという確信は、“身分的”な名誉概念と同じように、“民族的名誉”概念を形成する。“民族的名誉”は、とくに“大衆的名誉”である。というのは、“民族的名誉”は主観的に信じられた血縁共同体に属する人々ならだれでももつものである。……そして“民族的”な対立の背後にはいづれの場合においても、“選民”思想がひそんでいることはまったく明らかである」<sup>20)</sup> といった。民族的対立の背後には、自己の民族の優越性と他民族に対する侮蔑があり、それゆえそれは選民思想と関係しているという。ユダヤ民族は、バビロンの捕囚以来、儀礼上「不浄」な民として通婚と食事の共同より締め出され、経済社会において重要な役割をもつ職種を担っているにもかかわらず社会的な権限が著るしく制限されることにより、自分の自律的政治団体をもてない「パーリア民族」であったがゆえに、ウェーバーのいう自己の優越性と他民族の劣性への確信はより増巾して現われ、歴史の過去と共に選民思想はより鋭い形をとることになる。パーリア民族は、当然の権限を否定されることにより「ルサンチマン」をもつことになり、かれらの不幸な運命を特権をもつ人々や民族の罪や不正に帰し、早晚神の復讐が下るに違いないと確信する。かくして「ユダヤ教徒は、自分の子孫たちがメシア王国の一員になることを期する」<sup>21)</sup> (ウェーバー)。これは、ナチズム下でのユダヤ人の状況である。と同時にユダヤ教徒は「かれらが所属するパーリア共同体全体をパーリア的な地位から世界における支配者の地位に救いだそうとする」のでかれらの信仰内容は「復讐欲でいっぱいである」<sup>22)</sup> (同上)。これはイスラエル建国へ向うシオニズムと建国後のイスラエルの状況を説明していると考えられる。つまり、私が従来の民族概念を検討しつつあえて「賤民」ないし「パーリア」の限定を付しつつ、ユダヤ人たちを「ユダヤ民族」として把握するかは、ナチズム下のユダヤ人やイスラエル建国とその後のユダヤ人を説明するのにあたり、民族規定はある種の便宜をあたえるからである。



ところで「ユダヤ人＝バーリア民族」論は、別の意味で重要性をもっている。すでに紹介したように、従来の民族論においては一定の広がりをもった共通の領土ないし地域に居住するということは、きわめて重要な意味をもっていた。従来の民族論における民族は、多くの場合ヨーロッパにおける資本主義の形成期における民族であった。資本主義は、資本の運動によって規定される搾取、収奪関係をもつ社会経済的システムである以上、国家権力に最終的には依拠するものであった。しかし国家権力の支配領域は自ら一定の限界をもっていたので、資本の運動の範囲も当然限界づけられたのである。かくしてある資本主義経済の発展の度合と広がり、国家権力の支配の及ぶ範囲であり、他の民族が営む資本主義経済とのぶつかり接触することにより、一定の領土的区劃を形成する範囲ということになる。そしてこの広がり、範囲内での商品経済の内的な発展は、この区劃内の共通な血縁的、風土的、言語的、文化的、宗教的等々の要素によって区劃内の人々を一体なものにし、ナショナリズムを発動することになった。この過程は、同時に政治的には資本主義的国家の形成、成立過程となり、具体的には資本一般の国家ではなく民族国家の成立に行きついた。つまり、従来の民族論での領土の強調は、資本主義形成期での民族国家の形成とその支配範囲と関係していたのである。このように考えると資本あるいは資本主義は厳格な民族性をもったものであり、民族国家という上部構造によって生産力の発展は育成され保障され、究極的には統括されていたのである。いづれの歴史段階においても、社会が階級的に分裂状態にあるなかで経済的には生産力を上昇させるためには支配者階級によって形成される国家の保護を必要とすることはいうまでもないが、資本主義の発展においてはとくに民族国家の役割は大きい。

近代資本主義の発展との関係で、ユダヤ人問題を考察するとき、「バーリア民族」規定はきわめて重い意味をもっている。ユダヤ人たちは、ヨーロッパの諸民族が民族国家を形成しこの保護の下に資本主義の発展が企図されるシステムに、参加するのであるが、経済的にも、社会的にも、政治的にもきわめて低い地位しか与えられず、その民族の諸々の公的行事、儀式に参加する機会はいくく制限される。階級対立が発展する社会的状況のなかで、勿論キリスト教的支配階級に上昇する機会はいくんどない。資本主義経済体制が発展するなかで、民族国家形成の機会より排除されているかれらは、かれら独自の経済的な生産力をまともな形態ではってんさせる展望はありえない。こうした状況は、「バーリア民族」という限定付き民族規定によってのみ説明される。これよりするならば、ナチズムとユダヤ人の関係は、資本主義的生産力をドイツ的、プロテスタント的民族国家によって著しく発展させたドイツ民族と、その体制下で支配の下にありドイツ的公的行事、プロテスタントの儀礼から排除された「バーリア民族」としてのユダヤ民族の対立と考えねばならない。そして、この選択が正しいか否かは別にしてシオニズムとこれに基づくイスラエル国家の建設の道は、「バーリア民族」からのヨーロッパ的民族への脱脚、転化の道であり、より具体的にいうならばドイツ的民族国家形成による生産力発展の道であり、そうした方法でのヨーロッパの大民族への道であったといえよう。この道は当然のこととしてオリエンタル、アジア的民族の進むべき方向とはあいいれないものであった<sup>23)</sup>。したがってシオニズムへの道は、バーリア民族論とユダヤ民族選民主

義を媒介にしてはじめて理解される。しかしシオニズムという形でのユダヤ民族の「解放」が、歴史的に正しい選択か否かは、十分論議を展開せねばならない。そのポイントは、民族理論の再検討と再構築であろう。

本稿は以上の接近方法と見通しの下に、ユダヤ民族とそれに関係する諸問題をあつかいたい。

## 註

- 1) 『ユダヤ人はなぜ殺されたか』の著者であるルーシー・S・ダビトビッチは、ワルシャワ・ゲットーの抵抗を除いてユダヤ人はナチズムに対してほとんど抵抗しなかったと考えると共に、「ナチズムの権力掌握を阻止する力のなかったユダヤ人たちは、過去これまでに有効であった基本的な生存戦略をくりひろげるようになった。がんばってもちこたえる、取引し、交渉すること、という方針である」といっている。Lucy S. Dawidowicz, *The war against the Jews, 1933-1945*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1975 大谷堅一郎訳『ユダヤ人はなぜ殺されたか』サイマル出版会 1979年 第2部6ページ。
- 2) ダビドビッチは、『正当派のユダヤ教徒は、さらに古い古代にまでさかのぼる迫害抑圧反応にたちかえった。われわれが罰せられるのは「われらが罪のせいなのだ」と観じたのである。……そしてユダヤ人の再建は「テシュエヴァ」——悔い改めて宗教的回帰をすること——と律法の順守によってのみ可能なのだった』といって、ユダヤ人の無抵抗とユダヤ教を結合させている。邦訳同上, 14ページ。
- 3) 森田雄三郎氏は「現代のユダヤ人の宗教と政治を考えると、ホロコーストの出来事と独立国イスラエルの現存との二つの事実は、根本的に考えられなければならない二つの契機である」という。荒井章三, 森田雄三郎著『ユダヤ思想』大阪書籍 1985年297ページ。マルチン・ブーバーは、中世的神秘主義の系譜をもちつつ、18, 9世紀の啓蒙主義に触発されて形成されたハスィーディズム *hassidismus* の研究に、この問題を解く鍵を見つけようとする。とくに、メシア思想と結合したこのハスィーディズムは、ホロコーストの過程で完全に衰退したかに見えたが、1950年代以後復活し、合衆国、ヨーロッパ、イスラエルで民衆をとらえている点に注目する。Martin Buber, *Die hassidishe Botschaft*, 平岩善司訳『ハンディスム』(「ブーバー著作集・3」みすず書房)。A. ウンターマンは、イスラエルのシオニストに同情を示しつつ、かれらが過激な行動をとるのは、西欧ユダヤ人が無関心になることによって孤立化して、旧来の選民意識に帰り、「孤立している民」としての神学的自己意識を強めているためである、と考える。Alan Unter-  
man, *Jews—Their Religious Reliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, 1981 これらはいづれもユダヤ教研究者であるが、ナチズム問題と現在のパレスチナ問題をユダヤ教を媒介にして、統一的に把握しようと努力している点に、注目せねばならない点がある。
- 4) Erich Fromm, *You shall be as Gods*, 1966. Holt, Rinehart and Winston. 飯坂良明訳『ユダヤ教の人間観 旧約聖書を読む』河出書房 18-20ページ。
- 5) 同上邦訳 31ページ。
- 6) 同上邦訳 33ページ。
- 7) 同上邦訳 34ページ。
- 8) 同上邦訳110ページ。
- 9) 同上邦訳111ページ。
- 10) 同上邦訳113ページ。
- 11) Andre' Siegfried, *Les voies D'ISRAEL*, 1959. 鈴木一郎訳『ユダヤの民と宗教 イスラエルの道』1967年 岩波書店 33-34ページ。
- 12) 「出エジプト記」におけるモーゼを通じての神とイスラエル民族との契約を以って、イスラエル民族選民思想が形成されたと多くの論者はいっているので、この点についてフロムの考えを検討しておく必要がある。フロムは「出エジプト記」のモーゼを媒介にした神とイスラエルの契約を、いうまでもなくユダヤ・ナショナリズムの原点として把握していない。かれは、偶像崇拜との関係で考察している。フロム

は、「わたしは、あなたの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」(「出エジプト記」第3章6節) といって名を明らかにしないという。なぜなら偶像の本質は名前をもっていることにあるからだ、とする。フロムは「すべてのものは、時間と空間の中で完結するから名前をもっている。」という。モーゼは、神にヘブライ人にどんな神であるか説明するに困るゆえ、何という名の神が教えて下さい、と要求したのに対して、神は「私は、在って在るも者」と答える。この意味はフロムによれば、「私の名は〈名無し〉である。〈名無し〉があなたをつかわしたと彼らに告げなさい」、「「生ける」神は名前をもたない」ということである。したがって、真実の神、生ける神は時間と場所を超越しているがゆえに名前がない。名前のあるものは形があることになる、という。かくして、十戒は、「あなたは自分のために、刻んだ像を造ってはならない。上は天にあるもの、下は地にあるもの、また地の下の水のなかにあるもの、どんな形をも造ってはならない。それにひれ伏してはならない。それに仕えてはならない」(「出エジプト記」第20章4, 5節) という。フロムは、このように神とイスラエルの民との契約の問題を神概念の明確化という視点より、神は像によって表現される存在ではないとして偶像崇拜の禁止へと発展させている。偶像崇拜の禁止は、神概念の問題であり、特殊イスラエルの問題ではないので、ここでも偶像崇拜の禁止は普遍主義に傾斜してゆく、と考えられるであろう。

- 13) キリスト教は、普遍的な宗教であるといわれている。とくにカトリックは「カトリック」が意味するように「普遍的」であったといえよう。しかしルターの宗教改革は、封建的なカトリシズムを否定し近代資本主義的エートスを生みだすプロテスタンティズムをつくり出したという点で、歴史的に高く評価されなければならないが、同時にカトリックの普遍性を否定し、ドイツ・ナショナリズムを生みだした点にも注目する必要がある。ルターのプロテスタンティズムは、ユダヤ教を否定することによって普遍的、人類的な宗教として成立したキリスト教を、ドイツ・ナショナリズムと関連させることにより、ナチズムのドイツ民族至主義的プロテスタンティズム形成の基礎を措定した点で重要である。拙稿「政治と宗教——ナチズムとパレスチナ問題におけるユダヤ問題——」(「国際関係論の総合的研究」1988年3月) 参照。
- 14) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III. S. 5f. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.
- 15) Max Weber, a. a. o., Bd. II, S. 11f.
- 16) Chatham House, *Nationalism*. p. XVIII.
- 17) Hans Cohn, *The Idea of Nationalism*, New York, 1945, P.
- 18) J. V. Stalin, *Works*, Vol. 2, pp. 303-309.
- 19) J. Heller, *The Zionist Idea*, London, 1947. pp. 12-17.
- 20) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 239.
- 21) ebenda, S. 301.
- 22) ebenda, S. 300-301.
- 23) シオニズムの研究家として知られる G. H. ジャンセンは、大著 Gadfrey. H. Jansen, *Zionism, Israel and Asia Nationalism*, The Institute for Palestine Studies, Beirut, 1971 において、イスラエルとアラブの対立は、アラブ民族がその支配によって苦しんだヨーロッパ帝国主義と同じものをイスラエルに見出していることから説明すべきだという。イスラエルは決して第三世界(ジャンセンによれば AALA)の一員ではなく、ヨーロッパの帝国主義諸国の一員であるという。かれによるその証明は、過去のユダヤ人の論理を検討するのではなく、建国したイスラエルとシオニズムの論理の検討によっている。しかし結論的には私と同じである。

## II. ユダヤ民族と古代ユダヤ教

ユダヤ民族に関する歴史上の諸々の出来事は、ユダヤ民族にユダヤ教の変更、改修、発展をもた

らした。われわれが一般的に知っているものとしてシオニズムがあるが、これは18世紀以来のヨーロッパでの啓蒙主義が発展するなかで、ユダヤ民族が自己を「解放」するひとつの方向として示したものであり、ユダヤ教の従来の考えを修正する意味をもっていた。19世紀から20世紀にかけてユダヤ人の多くの心をとらえたハスィーディズムも時代の思想的影響をうけることによって、ユダヤ教が新しく解釈し直されたものであった。中世におけるユダヤ的神秘主義も、当時における封建的思惟の影響をうけた結果であった。

このように宗教として当然のこととして、時代の進展とともに変化する部分は、あるのであるが同時に、ユダヤ教が成立して以来、不変なる部分もまた存在することは理の当然といえよう。こうした問題は私の中心的なテーマが20世紀におけるものであるということからして、当然検討されるべき性質のものである。その検討をおこなうためにユダヤ民族の形成の問題と同時にそれと共に生れたユダヤ教を分析して、ユダヤ民族、ユダヤ教の原形を把握しなければならない。原形が歴史的な時間の経過のなかで、どのように変形してきたかという問題をたてるとき、この作業は必要欠くべからざるものであることが理解されよう。

IIにおいては、これをやってみたいと考える。その場合すでに問題提起をしておいたように、ユダヤ教と結合して形成されたパーリア民族＝ユダヤ民族がどのようにして、形成、成立したのかという問題が中心となる。

マックス・ヴェーバーは「社会的に見てユダヤ人とはなんであったのか。パーリア民族（賤民 *Pariavolk*）であった。その意味は、われわれがインド人から知るごとく儀礼上——形式上あるいは事実上——社会的環境世界から遮断されている客人民族のことである。環境世界に対するユダヤ人の態度の本質的諸特徴は、わけても〔中世の〕強制隔離〔によるユダヤ人居住区〕よりはるかに以前より存在していた自由意志によるユダヤ居住区の存在や対内、対外道德という二重道德のつかいわけは、すべてこの賤民存在から由来するとみられるのである」<sup>1)</sup> いている。ヴェーバーによれば、「ユダヤ人の本質的特徴」は、ユダヤ教と密接に結合したユダヤ的パーリア民族であることより説明されるというのである。このヴェーバーの指摘からしても、まずユダヤ教的と結合したパーリア民族としてのユダヤ民族がいかに形成されたのか、バビロン捕囚を契機にして捕囚教団としてのユダヤ・パーリア民族がいかにして成立したのかを問題にしなければならない。

## 註

- 1) Max Weber, *Das Antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III* Verlag von J. G. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1921. 内田芳明訳「古代ユダヤ教」I みすず書房 5 ページ。

## 1. 古代における国際環境と社会

チグリス河とユーフラテス河にはさまれたメソポタミヤ地域とシリア・パレスチナの東地中海沿

岸の細長い沃地帯を合せて、一般に古代オリエント研究者は、「肥沃な三日月地帯」と呼んでいる。この三日月地帯とこれの西南に位置するエジプトのナイル河流域を合せた地帯が古代オリエントの世界が展開する舞台であった。そして、ユダヤ民族の形成との関連で重要な意味をもつのは、シリア・パレスチナ(カナン)地域であった。この地域は、当時において高度に発達したチグリス・ユーフラテス河流域であるメソポタミアの文明と同じく程度の高いナイル河流域の文明が、相互に交流、交差する場であった。この地域は、それゆえメソポタミアの影響をうけていた。具体的には、まずメソポタミヤやシリアを支配していたアモリ人の部族共同体や紀元前3000年頃抬頭してきたバビロニアと結合した商業取引によって影響をうけた。エジプトからは、地理的に近いという条件の下で、この地域は政治的、軍事的な影響をうけた。紀元前17世紀以前においては、二つの文明の程度が高いといっても軍事的征服に当って馬が軍事技術上利用されるにいたっていなかった。しかし、いったん馬が利用されるようになると、シリア・パレスチナ地域は、とくにエジプトの侵略対象にされることが多かった。

当時、メソポタミアとエジプトの文明は、マルクス主義的研究に依拠した研究者が、一般にアジア的生産様式ないし総体的奴隷制といわれる発展段階にあった。社会の底辺には基底共同体としてその血縁的な氏族共同体が存在し、氏族共同体の集合としての部族共同体が存在し、この部族連合として民族が形成されていた。この民族の長にはエジプトでいうならば、ファラオといわれる専制君主としての王がおり支配権を振っていた。土地所有に関しては、農業地帯では血縁の氏族共同体に所有権があり、これの構成員となっている一般の「農民」は所有行為にあづかっていなかった。それゆえ、こうした血縁の氏族共同体の構成員は、灌漑工事、水利の統治、王宮や神殿の工事に国家的な「奴隷」として労働することを強制された。エジプトはパレスチナ住民を、征服によってエジプトにつれてきたり、移住を奨励してエジプトで強制労働を強要したが、多くの場合国家所有の「奴隷」であった。それゆえ、パレスチナの住民にとってはエジプト的な賦役国家は、奴隷を使うという意味で異常に感ぜられ、奴隷が住むはったて小屋はパレスチナの住民によって「鉄のかまど」と呼ばれた。また、エジプトは征服した地域の部族より貢納をとりたてていた。パレスチナの住民であったイスラエルの民が、エジプトのファラオの下で国家的「奴隷」＝総体的奴隷として酷使され、イスラエルの指導者モーゼを通じてイスラエルの神に導かれて「出エジプト」を敢行した背景には、以上のような問題が存在した。と同時に、パレスチナの住民は、こうした総体的奴隷制の段階にあった文明にかこまれていたがゆえに、その影響をうけていたことが重要である。そしてまた、パレスチナの住民の歴史段階は、こうした周囲の文明の段階に規定されていた点重要であろう。

パレスチナの社会は、生産力の低い当時の状況においては一般に気候や風土によって規定されていた。パレスチナといっても気候・風土に規定された産業によって、二つのタイプに分かれていた。北部と中部の平地は、泉からの灌漑と一定の降雨量があることによって、家畜飼育が可能であるとともに穀物生産や果実栽培がおこなわれ、農業が発達していた。とくに果実栽培においてはいちぢく、ぶどう、オリーブがつくられ、オワシスやヤシの都市として有名なエリコではナツメヤシが大

量に生産されていた、という。北・中部はこのような農業地域であったという点にその特徴を求めることができる。北・中部の農業地帯に対して南・東部は、気候・風土的にはめぐまれておらず不毛の砂漠が面積の多くの部分を占めていた。農民や牧羊者にとっては、この不毛の砂漠のある部分は悪霊が出没する恐怖の場所であった。この南・東部は季節雨がやってくる地帯だけが、ステップ＝草原地帯を形成し、ここはらくだと小家畜の飼育に使用されていた。特別に雨にめぐまれた年においてのみ、このステップは遊牧民の穀物生産に利用された。雨にめぐまれる年はそう多くはなかった。しかし、時代が下るにしたがって、このステップでの農耕は発展し、農耕区と牧草区が結合した地域があらわれ、そこへ一定の季節の間だけ定住することも可能になった。多分、灌漑が一定程度発展したためであると想像される。しかし1年を通じて永久的に定住することは、ほとんどなく、冬の雨期はそこに住み夏の乾期には、別の場所に移動する以外なかった。こうした雨期と乾期の二期を周期にして移動する場合の他に、四季の移り変りによって牧草地を求めて移動する小家畜飼育者がいた。かれらは血縁的な氏族を基礎とした集団を形成して、小家畜の飼育に適した場所を四季の移り変りに応じて求めて移動した。それでもかれらは、特定の場所に住居をもち、これを基地として移動した。移動時の状況は、砂漠でらくだを飼う牧者と同様に天幕生活をおこない、家畜を追って目的地をめざすというものであった。こうした移動生活の過程においては、他氏族、他部族と交差したり、また他氏族、他部族の農耕地を横切る場合もあり、多かれ少なかれ対立・抗争・紛争が生れた。このことは、小家畜飼育者の氏族、部族から闘う神、戦斗神を求めたことと密接な関係をもつ、と考えられる。

パレスチナは全体的に乾燥地帯が、多かったのも、北・中部の農業地帯であろうと、南東部の牧草地帯であろうと、雨が降るか否かは決定的な意味をもっていた。雨は雷を伴った突風によって運ばれる集中豪雨的なものと、静かにしとしとと一定の時間降る雨があった。前者の集中豪雨的な雨は、主として南・東部に多かった。長期間に渡り雨がなく乾燥し切った状態が続き、そこでの住民は困窮、疲労し切った状況に落ち入ることになったが、こうした状況は「神が遠のいた」状態であり、それは住民の罪、就中族長の罪の結果と考えられていた。したがって、雷鳴といなづまを伴い突風によって運ばれる集中豪雨は、神の恵みであると共に事実ステップの水桶とオアシスを満し、明日への希望をあたえるものとなった。つまりこの種の雨は、氏族、部族の罪、就中族長の罪が神によって赫された証しであり、その氏族や部族が神によって守られ、「神が共にいる」証しであった。この突風が運ぶ集中豪雨は、極めてドラスチックであり、それゆえに戦斗神を移動する民はたえず求めるという点もあいまって、状況を急激に根本的に変える神概念を生んだといえよう。これに対して、北・中部に多い静かな雨は、量的に多い年も少ない年も必ずしも一定していなかったが、南・東部の集中豪雨とは異り静的であったがゆえ農業社会のこの歴史段階ではどこにおいても見出すことができる「雨の神」を生んだと考えられる。この「雨の神」は、急激な自然環境の変化に対応するものではなかった<sup>2)</sup>。

以上のようにパレスチナの自然的、風土的条件を概観してみると、われわれは北・中部、南・東

部ともにそれ程恵まれた状況にあったのではなく、南・東部はいうまでもなく、北・中部といえど全体的に見れば厳しい自然条件下にあったといえよう<sup>3)</sup>。

#### 註

- 1) 「総体的奴隷制」はアジア的生産様式とはほぼ同義語として使用しているが、これについてのより詳しい点については、拙稿「アステカ社会とアジア的生産様式」（『アジア・アフリカ研究』95-99号）参照。
- 2) Max Weber, *Das Antike Judentum* 邦訳 I 16-21ページ。
- 3) パレスチナは、よく知られているように、カナン之地であり、それは「約束の地」である。「約束」は「契約」と共に重要な概念であったが、それは神と人間を結ぶ意味をもっていた。「約束の地」とされたカナンは「乳と蜜が流れる地」として、ユダヤ民族によって憧れの地となった。エジプトにあっても、荒野にあっても、バビロニア捕囚下にあっても、国が滅びて民族がディアスポラ状況にあってもユダヤ人はこの「約束の地」への帰還を願い郷愁を胸につのらせていた。そのパレスチナ＝カナンは本当に「乳と蜜が流れる」、夢の土地であったであろうか。パレスチナといっても、死海の周辺は山岳地帯で、俗に「ユダの荒野」といわれた場所であり、こうした地域は南・東部であり、「乳と蜜が流れる」といった豊かな地帯は、まったくない。とすると北・中部の農耕地帯ということになるが、ここでも雨は一般に少なく、その年によって降雨量も著しく異なり多い年には一定の農産物は収穫できるものの「乳と蜜が流れる」豊かな温暖な地とはどうしてもいえない。それゆえ、神々の「約束」をユダヤ人が拡大して夢に見て、心の内に理想郷をつくり、それをエルサレムを含むカナンとしたのではないかと推測される。

## 2. 「バビロン捕囚」までの略史

紀元前、2000年を越える時代にメソポタミヤ平原にシュメール Sumer 人がやってきて、酷烈な太陽熱で粘土を乾すことによって煉瓦をつくり、これによった高い建ものを造り、都市を建設した。かれらは、まだ円形の粘土板に発明した楔形文字を書いて高い文明度を示した<sup>1)</sup>。

シュメール人に対して同じ頃メソポタミア北部に接する地方に、アラビアから移住してきたアッカド Akkad 人が定着した。アッカド人は北部バビロニアの都市アッカドを建設したことよりそう呼ばれ、この都市を中心にして一大王国を建設した。シュメール人とこのアッカド人は、互に競い合いときには激しい対立に発展した。全体的に見るとシュメール人が優勢であった。この二者が北部メソポタミヤを支配し、都市文明を形成したことに特徴が見い出せる。

しかし、この二者の支配に対し旧約聖書でアモリ Emori 人といわれ一般にはアムル Amuru と呼ばれた強力な部族が、斗争をいどみ、バビロンを中心に平定、征服をくり返し、紀元前2080年頃、六代目の王ハンムラビはバビロニア全域を統治することに成功した。ハンムラビは、シュメール人の諸々の制度上習慣などを整理・同化・組織化することによって「ハンムラビ法典」を編さんした。これは、旧約における律法に影響をあたえている<sup>2)</sup>。ハンムラビ王国は、また多くの守護神をもっている点でも知られている。シッパールとラルサの町の太陽神シャマシュと、ウルとハランの町の月神シンは、有名である。またバビロンが首都となったとき、守護マルドックが最高神となった。また愛とセックスの神イシュタルや多くの女神が存在した。こうした神々の存在は、バビロニアの

征服戦争による略奪と殺戮、妾をかこった放蕩的、逸樂的性格を物語っていた、と考えられる<sup>3)</sup>。また、こうした多神教的な神々は都市の建設と結合して現われたことからすると、バビロンでは偶像崇拝が一般的であり、視角的文化が栄えたといえよう。これは都市を経済的に基礎づける農耕経済と関係していたと考えられる。

後にバビロニア帝国は、アッシリアに席をゆずることになるが、こうした北部の都市部に対して、パレスチナ南・東部に砂漠地帯があり、ここで遊牧生活を営んでいた部族にアラム人がいた。バビロニア帝国が征服、発展する過程で商取引行為も活発にしてきたが、アラム人は遊牧生活を営みつつ同時に商取引を行う半遊半商部族として現われた。「ヘブライ人」とか「ヘブル人」という言葉が使われるが、これは人種や部族、氏族の名前ではなく、元々その語義は「渡りゆく者」ibhri であり、「渡りゆく者」が半遊半商的に移動する状況を示していた<sup>4)</sup>。イスラエルの太祖として知られているアブラハム＝アブラムは、こうした移動する半遊半商的なヘブライ人ないしはヘブライ氏族の指導的な一員であったと考えられる。そしてさらに重要なことは、当時「ハビル」と呼ばれたこのヘブル人は「渡りゆく者」という意味と同時に「渡り者」ゆえにその通常の社会に住むことが許されない日本語で言う「よそ者」というニュアンスにおいて把握されていた、ということであった<sup>4)</sup>。これは、本稿の中心的主題であるユダヤ民族＝バーリア民族論との関係で注目しておく必要がある点であろう。

アブラム (Abrām 「アブ」は「父」を「ラーム」は「高い」の意味からして「アブラム」は「高父」ないし「尊父」の意) は、ヤハウェ Yahveh の神に導かれて、出身地「アルムの地」を後にした。神はアブラハムに「お前の国、お前の故郷、お前の父の家を立ち去って、私がお前に示す国に行け。私がお前を大民族にしよう。私はお前を祝福し、お前の名を大きくしよう。お前は祝福されたものになれ。お前を祝福する者を私は祝福し、お前を呪う者を私は呪う。地のすべての氏族は、お前によって祝福を受けるであろう」(「創世記」第12章1-3節) と命令する。この場合重要なことは、ヤハウェの神はどこへ行けと行く先を明確に指示していない点である。アブラハムはどこかわからないまま、「主の命ずるがままに」行動したのである。この行動が意味するものは、神とアブラハムの間にある種の「契約」が結ばれたということである。これ以後、アブラハムの態度は周囲の民族の偶像崇拝的な逸樂状況に対して批判的になり、「天にある一の神」を信ずることになる。その後かれがカナンシケムに滞在しているとき、神は「私はお前と後の代々の子孫と契約を立てて、永遠の契約とし、お前と後の子孫との神になるであろう。私はお前と後の子孫とにお前の宿っているこの地、すなわちカナンの全地を永久的所有として与える。そして私はかれらの神となる」(「創世記」第17章7-8節) という。これは、神とアブラハム、神とアブラハムの子孫との契約であり、ヤハウェの神のみに絶対的に依存する一神教的な信仰<sup>5)</sup>が決定されると共に、神がアブラハムとその民に「カナンの地」を「約束した地」として明言したことで、以後カナンはイスラエルの民が精神的に求める憧れの地となる。ここにユダヤ選民意識の萌芽的なものが確認される。

専一神教という形での一神教信仰は、ヤハウェの神とアブラハムとかれにひきいられた民の間に



介在するものはいっさい認めないというものである以上、偶像崇拜が徹底して禁止されると共に神への無条件の徹底的な服従を要求するものであった。祭儀は、余り発達せず、香油による潔め、地にすえられた柱状の祭壇、人間でなく動物による犠牲などが主なもので、これらを取りおこなう特別な祭司もおらず族長と一部のものが祭司となった。アブラハムとその一族の信仰は、このようなものであったので、他氏族や多部族と斗争することもなく、平和的にカナン人やアモリ人をはじめとする多くの人々となじみになった。そしてアブラハム一族と血の契約を結び、以前からの伝統を継承しつつ同化する過程が進行した。アブラハムの衣鉢は、イサクに継承され、さらにヤコブへと受けつがれたのであるが、とくにヤコブの時代に他の族との血縁が結ばれ、ヤコブを長とする集団は拡大の一途をたどった。こうした流れは、氏族が少しずつ血縁性を稀薄化して部族ないしそれ以上のものへ発展してゆく過程を示していたが、それはやがて12氏族——ユダ族、レビ族、シメオン族、リウベン族、イッサカル族、ゼブルン族（以上レア族系）、ベニヤミン族、ヨセフ族（以上ラケル族系）、アセル族、ガド族（以上ジルバ族系）、ナフタリ族、ダン族、（以上ビルハ族系）の12氏族を統合して「イスラエル」を名乗るにいたった<sup>6)</sup>。しかし、この「イスラエル」は必ずしも宗教的、すなわちヤハウエの神において統一していたのではなく、宗教的統一はモーゼの出エジプトと十戒の受容にまで待たねばならなかった。

「創世記」と「出エジプト記」によれば、イスラエルの民はヨセフの代にエジプトに下り、以後400年エジプトの国王朝の下で国家的奴隷制として苦役に服したという。当時、エジプトの王朝はトルコ玉の採掘を目的にした鉱業、大神殿建設工事、王宮建設工事のため国家的奴隷を必要としていたのである。しかしイスラエルの民全体が、エジプトの王朝の奴隷という地位に落とし入れられ、400年の長き年月に渡り、苦役に服したという事は、イスラエルの民にエジプトの支配からの解放と脱出を夢見る心境を生んでいった。ヘブル人の血統をもつモーゼは、ホレブ山（他の伝承ではシナイ山）で神の言葉を聞いた。『主はまた言われた、「わたしは、エジプトにいるわたしの民の悩みをつぶさに見、また追い使う者のゆえに彼らの叫ぶのをきいた。わたしはかれらの苦しみを知っている。わたしは下って、彼らをエジプトびとの手から救い出し、これをかの地から導き上って、良い広い地、乳と蜜の流れる地、すなわちカナンびと、ヘテびと、アモリびと、ペリジびと、ヒビびと、エブスびとのおる所に至らせようとしている。いまイスラエルの人々の叫びがわたしにとどいた。また、わたしはエジプトびとが彼らをしいたげる、そのしいたげを見た」、「わたしは必ずあなたと共にいる。これがわたしのあなたをつかわしたしるしである。あなたが民をエジプトかから導きだしたとき、あなたがたはこの山で神につかえるだろう』」（「出エジプト記」第3章7-12節）。ここで確認しておかなければならないことは、神がイスラエルの民を「わたしの民」と位置づけていることである。これは、イスラエルの民が多くの民の存在のなかで特別に神の恵みにあづかる、他の民と区別された存在であることを根拠づける部分であり、それゆえにエジプトの苦役より救出して「約束の地」＝カナン（「乳と蜜の流れる地」）へとイスラエルの民を導いてくれるという信仰へ連繫しているのである。そして「紅海の奇跡」においては、エジプト軍に追跡されたイスラエルの民が海に

直面して絶対絶命のピンチに立ったとき、神は海の水を分けイスラエルの民を通し、逆に追ってきたエジプト軍を海水に呑みこました。この事件は、神がイスラエルの民に約束したことの一部分が成就されたことを示していると同時に神が「共にいる」神であることが真実であることを物語っていた。以上の過程は、12氏族なるイスラエルの民が共通して、ヤハウェを唯一の神としての信仰を確立する過程であった。かくして、神とイスラエル民族の最大の契約である十戒の問題が生れるが、その前文は「私はお前の神ヤハウェ、お前をエジプトの地、奴隷の家より導き出したものである」と言うと同時に第一誡は「お前は私に対して他の神々をもってはならない」（「出エジプト記」第20章3節）という。かくして、この神が示す十戒をイスラエルの民が受け入れることによって、モーゼに導かれてエジプトを脱出した12氏族からなるイスラエル部族集団は、ヤハウェのみを真実の神として礼拝する「イスラエル民族共同体」に生れ変わるようになったのである。そして、この十戒は、ユダヤ民族が以後遵守しなければならないとされるにいたる律法＝トーラーの中核となった<sup>7)</sup>。

民族共同体を形成したイスラエルの民は、民族的指導精神が律法的に確立されたことによってより堅固なものになり、紀元前1400年頃カナンに侵入し、定着することになる。しかし当時カナンの地にいた民は、都市に住居をかまえバビロニア的な生活様式をまもっていた。農耕と商業、就中前者を重視した生活であった。かれらは、農耕が降雨に全面的に依存するという状況のなかで、雨の神バアルに対する信仰を重視していた。バアルは、神々の父エルの息子とされ、バアルの兄弟であるモトが冥界を、ヤムが海を支配しているとされていた<sup>8)</sup>。当然これらの神は、雨の神バアルを中心に体系化されたものであったので、農耕社会特有な視覚的世界に依拠していることより、偶像崇拜的な傾向をもっていた。イスラエル民族は、遊牧を中心的な産業に位置づけていたので聴覚的で、偶像崇拜を否定するものであったが、かれらが来る以前に定着していたカナン人と共有し混血する過程で、バアル信仰を中心とした神体系に一定程度妥協的になっていった。こうした状態を「イスラエルの墮落」<sup>9)</sup>として位置づける宗教史家もいる。

しかしイスラエル民族は、バアルのカナン宗教に対し、出エジプト、シナイ契約、荒野の苦境の克服を思い出しつつ、ヤハウェー神教を守り、勝利することになる。この過程においてヤハウェの霊に満たされ、民族の祭祀を司り、民衆の訴訟を審く役割をはたす「士師」が現われ、政治的には祭政一致の政治が成立した。

紀元前12世紀頃、西の海岸地域にベリシテ人と称する文化の高い民族が現われ、イスラエル民族を脅かす存在になった。かれらは都市国家を組織し、王が独裁者として職業的軍隊を最終的に統括していた。これに対してイスラエルは、士師が地方に割拠して昔の部族的雰囲気の中かにあり、命令権も神託によって王なるヤハウェから授けられるということで、ベリシテ人に対抗できる体制ではなかった。ここに王制樹立の声がイスラエルの民族内に起った。エルサレムの地方ラマに住んでいた預言者サムエルは、ベニアミン族出身の勇士サウルに白羽の矢をたて聖所ギルガルで油をサウルの上に流し王にした。しかしこの場合注目しなければならないことは、サムエルが王権樹立を積極的に初めから望んだわけではなかったということである。それは、王権が誕生した場合、それが

イスラエルの神ヤハウェの上位に立つ可能性があったからである。それゆえかれは、王権の権威をあくまでもヤハウェの神の権威に従属させることを条件に、民衆の要求としての王権を樹立したのである。やがてユダ族出身のダビデは、サウルと対立しつつも紀元前1005年頃即位し、全イスラエル、カナン全域、いな北はシリアからエジプトにいたる広大な地域を支配下に統治し、王宮をエルサレムに移し、紀元前20世紀には大帝国を建設した。かれを指導者にする王権は、かれの出身族のユダ族の下に全イスラエル民族を結集した大連合の上に立っていた。

ダビデの王権の特徴は、中央集権体制にあった。かれは国民軍省、近衛部隊省、徴税局、式部局、書記局、祭司局といった省、局を中央に位置し、ソロモンの時代には宮内庁長、地方県知事が重視され、祭儀をとり行うレビ人を全国に配置して、中央の決定が地方の末端にまで下る体制をつくり上げた。ダビデと次のソロモンの時代には、一大帝国を維持するための軍事組織と神殿建設、これを経済的に基礎づける徴税体制が第一に問題とされた。軍事組織の中枢部は職業的軍人が担っていたが下部の兵隊は徴兵に依存していた。かくして一大帝国が建設された時代は、一般民衆——農耕、手工業者、商人、遊牧民——の生活は、徴税と徴兵によって圧迫され、階級的な対立が激化した。ダビデは元々ユダ王朝の支配者となり、北部のサウルの系統のイスラエル王朝を従属化する形で支配権を拡大したが、ユダ族を中心にした政治行政体制は北方部族のなかに不満を生んだ。こうした意味では民族内部の部族対立も激化した<sup>10)</sup>。

こうしたなかで、ダビデがたてた王国の中心的部族のユダと北部のサウル支配の伝統を継ぐイスラエル支族の対立は発展し、紀元前922年頃分裂し、北部のエフライムを中心に「イスラエル王国」がつくられ、元の大イスラエル王国は南部のユダの地に局限した「ユダ王国」になった。この分裂はさらに対立を激化し、北部は紀元前722年にアッシリアに敗れ、南部は紀元前586年新バビロニア＝サルデアのネブカドサドル王に従う身となった。ユダ族は、イスラエル民族を構成していた一部族であり、終始独自のヤハウェ主義に基づく考えを示したが、それは他のイスラエル諸部族になじまなかったのである。しかしユダ族はヤハウェ主義に基づく宗教と文化を孤立しつつも守り、のちのユダヤ教成立に貢献した。逆説的ではあるが、ユダ族のこうした妥協を許さないピューリタンのなヤハウェ信仰は、現世的なダビデとソロモンの壮大で絢爛豪華な文化とは相い入れない面をもち、それゆえにこの王国の解体を促進した、といえよう。

この王国時代を宗教的視角から考えた場合、預言者の活躍の問題がある。これは、当然のこととして絢爛豪華な文化とヤハウェ信仰の純粋性という問題と関係する。エリア、エリシア、アヒア、アモス、ホゼア、イザヤ、ミカなどは預言者としての典型であったが、かれらは未来において起るであろうことを前もって予言するといった意味以上に靈感によって神の御心と言葉を感じ取り、つまり神の言葉を神より預って民にそれを伝え、宗教的に誤った人間の生活を改めることを目的にしていた。したがって預言者は王権をも攻撃した。ダビデやソロモンは、巨大な政治的、経済的権力に依拠して祭儀を再編成した。各所に次々と移管されていた「契約の箱」<sup>11)</sup>は、ダビデによってエルサレムに移され、エルサレムは聖地となった。ソロモンは、エルサレム神殿を建立して「契約の

箱」をそこにおさめた。しかしダビデやソロモンは、エルサレムへの遷都や神殿建設を政治力と経済力を背景に「契約の箱」をも自由に管理し、形成された中央集権体制の下で宗教をも支配しようと考えていた。また、政治的、経済的支配を重視した場合には、ヤハウェ信仰に基づく理念的なものは後退し、現実に対して妥協的になった。一般大衆が北部に伝統的に存在していた偶像崇拝的なバアル信仰に走る場合があったとしても、王権とこれに結合するものたちは、一般大衆が強い軍隊の充実に参加し官庭や神殿建設に当っての税をおさめ賦役という形態での労働力の提供があれば、余り問題にしなかった。また支配下の氏族、部族についても貢納を収めて王に忠誠を誓ってくればそれでよかった。こうした状態に対して預言者は、王や王の周辺のものたちは政治を宗教の上に位置づけ、ヤハウェ主義の本質を理解しないまま形式的な祭儀と神殿の儀式のみが先走りしている、問題は正義と善であると批判した。そして預言者は、こうした批判をするに当り靈感のみに依存したという。こうした預言者の批判は、ユダ族がバビロンの捕囚という歴史的にいて決定的な事件に会うにいたったとき、再度その意味の重さが確認されることになる。

紀元前586年、南のユダの王国はカルディアと俗にいわれた新バビロニア王国によって滅ぼされ、「神の都」エルサレムは破壊され、エルサレムの住民はいうに及ばず、ユダの選民といわれるものは皆カルディアの首都バビロンに集団として拉致された。一般に「バビロンの捕囚」といわれる事件であった。この捕囚事件に関して注意しておかなければならないことは、ユダ族の基本組織は余り解体されることはなく、したがって伝統的な文化も破壊されることもなくユダヤ人と共に保持されることが許されたということである。このことは、ユダヤ人が異民族が支配する領域において自己の信仰、儀礼、文化、伝統、慣習、言語にしたがった生活を許されたことを意味し、ユダヤ人たちは一種の客人民族的存在におかれたということであった<sup>12)</sup>。

異民族の地に捕囚されるという深刻な民族的な苦悩は、民族全体に厳しい宗教的な反省をもたらした。かれらは、このような過酷な運命になぜあわなければならないのか、を考えた。その結果かれらは、ヤハウェの神との契約に違反してカナン周辺に偶像崇拝的な宗教に心を動かしたものが存在し、また現世的な政治的事業に熱中して政治を宗教の上に位置づけてしまった、ということに気付いた。この反省は預言者を通じてなされたが、とくに初期においてはエゼキエルが重要であった。かれは苦しみ、苦しみを抜いた預言者であったが、やがて民族再生への希望を神の御言葉として語ることになる。かれは一度死んだ民族を再生させなければならないし、ヤハウェはそのことを望んでいるとユダヤ人に告げ反省を求めると共に勇気づけた。捕囚されたユダヤ人たちは、いつの日かエルサレムへ帰還できると信ずると同時に民族の生れ変わりについて考えた。王国時代には、王国と神殿祭儀はイスラエル民族共同体をささえる大柱であったが、これはもはや存在しなかった。ユダヤ民族再生の道は、ヤハウェ信仰の原点にたち返り、イスラエル固有の伝統的慣習を掘り起こし、自民族が周囲の異民族と伝統的に違う点を十分認識することにより多民族への安易な同化をいましめる、というものであった。イスラエルの伝統的慣習が熱心に論議され、人間による王制は否定され、「神が王である」という考えが確認された。民族共同体の根底にあった「定め」、「おきて」が再評

価され、集大成されて「律法」＝トーラーが形成された。そしてトーラーを定期的に学ぶ制度がつくられ、後になって「シナゴグ」と呼ばれる集会所が現われた。これは律法＝トーラーを学び神への祈禱と讃美をおこなう場所であり、集会はエルサレムに向いておこなわれた。こうしたなかで、安息日を守ること<sup>13)</sup>、割礼を守ること、偶像礼拝をしないことは三大おきてとしてとくに重視された。

また、神概念とこの下にある人間概念が変ってくる。従来、神はヤハウェの神としてイスラエルの民の神としての性格をもったものとして考えられていた。族長としてのモーゼとヤハウェの契約があり、さらに十戒という形でのシナイ契約があり、このシナイ契約はカナン定着前の民族史におけるクライマックスと考えられ、シナイ契約への回帰があらゆる場合における民族の原点とされていた。これに対して捕囚期においては、イスラエルのヤハウェを世界を超越した世界の創造者としての神という要素を加え、「創世記」が強調させることになった。こうしたヤハウェの神についての超越神としての強調は、ヤハウェー神教が、バビロニア的文化と対決するに当たっての思想斗争として位置づけられたことを物語っている。捕囚という立場におかれ政治的、経済的に劣勢な状況にあったとき、精神的、宗教的には優位に立ちたい、それゆえバビロニアの神々の世界をも包摂できる神という概念が超越神となったと考えられる。こうしたバビロニア批判は別の形態をもっても現われた。バビロニアの王クロスは、バビロニアの主神マルドックを礼拝した。かれはヤハウェが世界で唯一の真実の神であることを知ることもなく、またそれゆえそのことを一般に告知もできなかった。第二イザヤ<sup>14)</sup>は、なぜクロスはそのような存在であったのか、ではそうしたことができるのは誰れかを問う。かれはクロス王が偶像崇拜に陥り、それゆえ余りに現世的であったと考え、ヤハウェを認識できそれを告知できるのは「ヤハウェのしもべ」であるとする。「ヤハウェのしもべ」は現世的な権力者、征服者の対極にある存在である。「ヤハウェのしもべ」は他人の罪のため苦しみ悲しみ、病気になる、あたかも自分の罪ゆえに神罰を受けたごとく苦悶する存在で、人々のかれを軽蔑し虐待するが、ヤハウェの救済を信じ殺されてもその苦しみを耐えしのぶ存在であるという。この「ヤハウェのしもべ」の苦難によりはじめて人々の罪は許され、ヤハウェの真実性は告知される、という。かくしてヤハウェは世界を創造した唯一神であり、これを告知できるのは他人の罪の背に苦しむ「ヤハウェのしもべ」である、という思想が生れる。これは民族的選民思想をこえる側面であった<sup>15)</sup>。こうしてユダヤ教は成立したのである。

しかし、ユダヤ民族は第二イザヤの「ヤハウェのしもべ」の思想にたどりついたとしても、選民的意識を放棄したわけではなかった。紀元前538年、カルディア王国はペルシヤによって滅ぼされ、この結果ユダヤ民族はエルサレムに帰還した。ユダヤ人がなすべき第一のことは、神の住いとしての神殿の建設であった。このときすでに混血により雑種化していたとはいえイスラエルの子孫であることに誇りをもっていたサマリア人が神殿建設に当り協力を申し入れたが、ユダヤ人たちはイスラエルの伝統はもっぱらユダヤ人のみにあるとして民族色を明確にしてサマリア人の申し入れを拒否した。ユダヤ人は、サマリア人の混血、雑種化に批判的になり、逆にユダヤ人の純血主義を徹底

化することになる。ついに律法学者エズラによって、この純血主義はより精密に理屈づけられ、離婚者に対して離婚すべきことが布告されるにいたる。ユダヤ人の選民意識は「ヤハウェのしもべ」の思想の導入にもかかわらず生きていたのである。こうした点は、ユダヤ教を特徴づける律法主義と共に以後においても重要な意味をもつ。この時代のユダヤ人の純血主義の裏がえし的な純血主義が20世紀のナチズムによって再生され、それがユダヤ民族に向けられようとは当時だれも想像しなかったのではなかろうか。

# 註

- 1) 「創世記」第11章2節は、次のようにいっている。『時に人々は東に移り、シナルの地に平野を得て、そこに住んだ。かれらは互に行った「さあ、れんがを造ってよく焼こう」。こうしてかれらは石の代りに、れんがを得、しっくい代りにアスファルトを得た。かれらは言った。「さあ、町と塔を建てて、その頂を天に届かせよう。そしてわれわれは名を上げて、全地の表に散るのを免れよう』。これによって煉瓦文化が理解されよう。
- 2) 「出エジプト記」第19章21節、同第21章16節、同23章～25章、同22章2節、「レビ記」第20章10節、「申命記」第19章18節、同第24章1節等参照。
- 3) Andre' Siegfried, *Les Voies D'ISRAEL*, 1959 邦訳29ページ。I. Dimont, *Jew, God and History*, 1962, Simon and Schwster. 藤本和子訳『ユダヤ人 神と歴史のはざままで(上)』朝日新聞社 1984年 24ページ。
- 4) 石田友雄氏は「荒野から沃地に侵入してきた遊牧民一般を表す名称」が「ヘブル」であるが、「外来者であるかその他の理由により通常の社会の圏外におかれた人々であった」という。石田友雄『ユダヤ教史』1980年 山川出版社 16ページ。
- 5) 氏族、部族、民族全体が、一つだけの神を排他的に信ずるという意味では一神教であることは事実であるが、この場合他の神々の存在を認めるが、われわれはこの神のみを信ずるといった一神教のタイプであると考えられる。それゆえ、それは専一神教 *henotheism*, *monolatrie* といってよい。それは、多神教 *polytheism* と唯一神教 *monotheism* の中間に位するものと考えられる。
- 6) 小辻誠祐『ユダヤ民族その4千年の歩み』1965年誠信書房, 18ページ。
- 7) 出エジプトにおいて過越祭は、大きな意味をもち、これがのちに儀式化されてくる。過越祭晩餐会の式次第「物語」＝ハガダーのなかで「いつの世にあっても、人は身からエジプトを脱出した者のように自分自身をみなさなければならない」という句があるが、これは過越祭を民族的な祭りとして出エジプト事件を永久的にユダヤ人のなかに記憶させておくという意味があった。こうしたことは選民意識に通じていた。シナイ契約といわれる十戒は、イスラエル民族に対して神が義務を押しつけ要求している点では義務型契約であり、特殊イスラエル民族を対象にしている。しかし、十戒の内容自体は、普遍的意味をもっている。Isidore Epstein, *Judaism*, Penguin Books Ltd., 1959 安積鋭二 小泉 仰訳『ユダヤ思想の発展と系譜』(紀伊国屋書店 1975年) 参照。エプシュタインは、「十戒には独自の普遍主義があり、この普遍性のために、十戒の適用は、イスラエルの普遍的な祭司職にとって最もふさわしいものになっている。十戒が命じる行為の規則は、万国の民とあらゆる時代にとって一宗教的ならびに道徳的な第一要件とするに十分なくらい包括的である」邦訳22-23ページ。しかしこれがまた律法化＝ローラー化することにより、特殊化される。
- 8) 神々の父エルがいて、このもとに三人兄弟、天と地を支配する雨の神バアル、死の世界を支配するモト、海を支配するヤムが設定される。そして各々の支配権はモトより相続される。さらに、エルの妻で神々の母、アシュラがいて、これが子供の兄弟げんかに重要な役割をはたす。こうした世界は、アジア的生産様式に基づく血縁性の論理が支配する世界である。こうした農耕的カナン文化は、農耕という形で生産手段の所有とこれに基礎づけられた生産様式に規定されたものであった。つまり、農耕社会の生産力段階が血

縁的氏族に依拠したものであったということである。

- 9) エプシュタインは、Isidore Epstein, Judaism の第4を「イスラエルの墮落」としている。
- 10) 「われわれは、ダビデの中に分け前をもたず、イシャイの子の中に嗣業を所有していない。イスラエルよ、各自自分の天幕へ」（「サムエル記」下第20章1節）はこの対立を表現している。
- 11) モーゼを通じて神がイスラエルの民に義務的契約として示した十戒が書かれた石板を入れた箱。
- 12) バビロン捕囚を契機にイスラエル民族は、新しい歴史に直面する。従来のヘブライ文化は再解釈されることになり、ユダヤ文化となる。それと相互規定的ともいえるが、王国時代に「ユダヤの子孫」といわれた人々は、「ユダヤ人」として把握され、今日のユダヤ人概念の原型が生れる。しかしユダヤ人概念を決定づけたのは、捕囚を契機に成立するユダヤ教団とユダヤ教の成立であろう。
- 13) シナゴグの礼拝が安息日に行われたことから、安息日を守ることがより重要になったか、安息日の解釈も変化した。申命記派は、6日間労働して7日目に休息をとるというこの古い定めを、出エジプトの記念と考え、さらにシナイ契約に引きつけて考えていたが、捕囚の民は、ヤハウェが天地創造の時に定めたものとして、ヤハウェは世界全体の創造の神として異民族の異教徒をも支配するものとなった。石田友雄、前掲書、133ページ参照。
- 14) 「イザヤ書」第40章から50章は、40までの記述者とは明らかに違うといわれ、記術者不明のまま「第二イザヤ」といわれるようになった。第二イザヤの部分は、無名の預言者が捕囚後に現われ書かれたと一般に推定されている。
- 15) キリスト教徒が、「ヤハウェのしもべ」はナザレのイエスである、として第二イザヤを高く評価することはよく知られている。そしてユダヤ教のキリスト教への転化において決定的、重要性をもつものは、パリサイ派のパウロであった。

### 3. 経済構造と階級対立

前章の略史によって、バビロニア捕囚にいたるまでの歴史に関する概略的な過程は、把握されたと考える。本章においては、その把握を前提にしてユダヤ教団の成立とそれに伴うユダヤ的パリア民族形成に当たっての階級的、社会層的構造の問題を論議したいと考える。

広くはメソポタミア、狭くはパレスチナでは、生産力を中心的な軸として諸々の問題を考察した場合、北部と中部が、中心であったことは否定できない。もちろん時代によって状況は若干異なることはいうまでもないが、気候や地理的条件といった自然的環境に規定されて、北・中部においては定住的な農耕経済が展開され、多くの穀物、果実が生産されていた。この農業地帯を丸ごと総体的に統括するという形で都市が存在していた。エルサレムのように信仰と合いまった大都市が建設されると、この都市が首都となり、これが周辺の中小都市を従属化し、さらに中小都市は周辺の血縁的な氏族組織に基礎づけられた中小の農村を従属するという構造になっていた。中心的な都市に王制が生れ専制君主的な王が誕生したときには、中心都市を基軸にした底辺の村落までの一元的な垂直的支配構造が完成し、これに伴って農村の「農民」は賦役奴隷、債務奴隷、一般奴隷に転落する場合が多く看取された。「農民」は、従来は「自由農民」などといわれ、一定の土地所有にあづかっていたが、中央集権的な王制機構が完成される過程で、垂直的統合の下で零落し、土地より離れ、奴隷化するか次第に拡大しつつあった貴族の土地を耕作する「農奴的」な存在にもなっていた。しかし都市は、チグリス・ユーフラテス沿岸の文明とエジプトの文明の中間に位した地域に多数存

在していたことによって商取引きの場ともなり、都市の財政はこのところの収入に依存する部分も多かった。同時に注目すべきことは、農村の「農民」が生産し租税として王に納めたもの、「農民」が零落し国家的な奴隷と化した手工業者が生産したものが、市場で王制の統制の下で取引きされ、都市の王権を財政的にささえていた、というところであろう。しかしいづれにせよ都市自体が経済的生産の中心である、ということとはできず、農村での穀物、果実、衣料原料といった生産者が都市の基礎をささえていた、といえよう。都市に商業が発展していたとしても、いづれにせよそれは都市周辺部の農村地帯で生産されたものを商品としていた。こうした意味では、農村や都市でも血縁の氏族が基底的な共同体であったということもあいまって、アジア的生産様式に基づく体制<sup>1)</sup>が看取されるといってよい。

北・中部のこうした農業に基礎づけられた都市の発展という状況に対して、南部や東部は砂漠や山岳地帯であり、ここでは駱駝や羊、山羊などの遊牧的な飼育が中心的な経済であった。よく知られているように、こうした経済活動は氏族的組織を最も重視した天幕生活のベドウィン族と小家畜飼育者集団によって担われていた。小家畜飼育者たちは羊や山羊の遊牧を主たる仕事とするかたわら、小商人として活動していた。しかしこうした経済活動も基本的には都市に最終的には依存していた。というのは、ベドウィンにしろ小家畜飼育者にしろ日常用品とか穀物を入手するに当っては、自分の所有している駱駝、羊、山羊ないしこれらをもとにして造った手工芸品を都市の市場に出すことによって貨幣を入手することが必要であったからである。以上のように見てくると、小家畜飼育者の遊牧経済は、全体的には都市に依存する部分が多く都市の動向によってかれらの生活は左右されることが多かったと考えられる<sup>2)</sup>。

以上の経済構造の概観を前提にして、階級論、社会属論をユダヤ的バリア民族形成との関係において論ずべき段階になった。経済構造の概観よりするならば、都市支配階級がまず重要な意味をもつことが理解されよう。この都市支配階級と対抗関係を示すものは、都市によって収奪、支配の下におかれる「農民」階級と都市に依存しない限り生きて行けない遊牧民<sup>3)</sup>——具体的には中心は小家畜飼育者——であった。

都市は、イスラエルの民がカナンに定住しダビデ、ソロモンの王制の下で最高に発展したが、ダビデ王の下で軍事組織の充実がはかられ、ソロモン王の下で神殿の建設などもあり、体制としての中央集権化が押し進められ官僚層が発展した。カナン定着よりダビデの王権にいたる時期には、イスラエル誓約共同体の農民共同組織が、王権の指導の下で城砦 *Burg* を構築して個人的従士階級を養いつつ都市周辺の民衆——多くは「農民」——を賦役奴隷化する過程が進行したことで実質的に大きく変り、ついに氏族的都市国家 *Geschlechter Police* となった。この国家は、戦闘、防衛において政治的、軍事的、経済的に能力のある氏族が中心になる体制であった。こうした過程で都市支配階級が次第に形成された。第一は王権の中心としての王<sup>4)</sup>であり、第二は王の氏族の家長たち、第三は王権に従うことになった他の氏族の族長たち、第四は最も注目しなければならない軍事力の中枢部を担うことになる貴族であるギッボーリームであった。第二、第三の人達は王権での役人＝サー



リームを形成していた。ギッボーリーム Gibborim についてヴェーバーは次のようにいっている。「完全戦闘力があり、したがって政治的勢力をもち、捕囚前においては第一に都市居住氏族のなかにあった。……捕囚前の氏族名簿はこうした上級階級の氏族の名によって満たされていた。……貴族とはかの戦士ギッボーリームを提供し、裁判や官職をにぎっていたがゆえに国家の政策決定に参加した氏族であった」<sup>5)</sup>。これによって、ギッボーリームは自己武装能力をもって戦闘できる上級氏族の出身であり、軍事組織が時々と共に重視されるなかで職業的軍事集団となり、貴族化したと考えられる。以上の都市支配階級は、王権という現世的な政治権力を掌握しそれをより発展させることが何にもまして重要な課題と考えていたがゆえに、宗教的には北・中部の農耕的な視覚的な偶像崇拜や多神教的信仰と常に妥協的な傾向にあったことはいうまでもない。

イスラエル農民は、イスラエル誓約共同体の形成時においては中心的存在であった。イスラエル誓約共同体は、宗教的共同体でありそれゆえ政治的共同体であり、それゆえに軍事的共同体であった。この軍事的共同体の担い手は、甲冑はもたないが剣と槍をもった農民からなる歩兵集団であった。これらの農民は多くの場合北部地方に住んでいたが、それゆえメソポタミアの影響を受け、全員参加を原則にした青年共同宿 Männerhaus<sup>6)</sup> の様式による青年団 Jungmannschaft を形成し、この組織が、戦闘、防衛行為を担っていた。この組織は、地域によって異なるが千人衆とか50人衆の単に組織しなおされ、戦闘時の基礎的な招集分担単位になっていた。しかしこうした農民の戦闘、防衛組織は、都市化と共に没落していった。先に説明したように都市においては職業的戦士ともいえるギッボーリームが登場してきたからであった。すなわちカナン定着時のイスラエル誓約共同体は、都市建設があまり進まないうちは農民による素人斗争、防衛組織によって護られていたのであるが、都市化が進むにしたがい都市の防衛と戦闘は専門的、職業的なギッボーリームに依存することを余儀された結果、従来の農民的軍事組織は解体されることになった。このことは農民の分解と零落を意味していた。一部の資力のある氏族は、都市である種の役割をもつこともあったが、多くの農民は没落の運命にあった。こうした歴史的な状況変化は、都市化に伴う生産者力の発展が同じに軍事技術を変革した点にその原因を求めなければならないであろう。零落、没落した農民は、時には奴隷化の道を余儀なくされ、国家的奴隷として神殿建設や公共事業に従事した。また土地所有者としての貴族の下で債務奴隷、下僕、下婢、農奴として労働した。こうした事実は、かつての「農民」が零落することによって都市の支配階級、支配層と鋭く対立関係をもつにいたった<sup>7)</sup> その事情を説明するものであると共に、没落の運命の苦しさよりの宗教への接近を説明するものである。

しかし零落したこの農民のヤハウエの神に対する態度は、両義的であった。かれらはときには南・中部部族系統のヤハウエの神に信仰を誓う。この点では砂漠の小家畜飼育者の遊牧の民と同じ立場に立つ。しかしこれには条件があった。つまり都市支配者階級によって政治的に没落の運命を余儀なくされ、ときには国家的奴隷や債務奴隷にまで零落しなければならず、それゆえ都市支配者階級に対して激しい憎しみをいだいているということであった。しかし片や別の側面が存在していた。北部の農民は元来自然に依拠した農耕生活が基底にあり、それゆえバアル信仰を持ち、かつ視覚的

であることからして偶像崇拜的な側面を多分にもっていた<sup>8)</sup>。この二点からして没落農民は、パールの神とヤハウエの神の間で動揺する。

さてユダヤ教の形成との関係で最も重要な階級で、都市支配階級と対立する小家畜飼育者に関して説明する段階にいたった。かれらは被支配者階級の先の「農民」とも異なるし、またベドウィンとも区別された存在であった。かれらは、小家畜飼育者ゆえ牧草地を求めて移動したが、牧草地はほぼ固定化されており、季節にしたがって毎年同じ時期に同じ牧草地を求めて移動した。移動の途中あるいは牧草地周辺の定着居住民と紛争などを起す場合もあったので、かれらは定着居住民との間に明確な契約を結び紛争を回避すべく努力していた。契約の内容は刈田牧場や休閑地牧場の使用权や移動に当っての通路保障についてのものであった。部外者との紛争回避のための部外者との契約締結という厳格な方法は、部内にはね返り、部内者の団結を固めある種の団結の論理を生んでいった。こうした状態は、小家畜飼育者集団が自分の明確な土地所有にあづかることなく、それゆえある特定の場所に定着し居住することがなく、牧草地を使用する期間中は他部族ないし他氏族の勢力圏内部に寄留する身であったこと、それゆえかれらの内部と外部に対し明確な区別された二重の対応方法——二重論理——を持っていたこと、を意味していた。

小家畜飼育集団は、平和な時には人口が自然に増大し、牧草地の利用度はより密になり集約化を伴い、社会集団としての規模は縮小傾向になり、単位集団の数は増大した。戦争時や疫病が流行したときには、家畜は減少し、氏族としての人口も減少し、時には氏族存続が危ぶまれることもあった。こうした状況は、かれらの生活がきわめて不安定でしかも良い状況と悪い状況は急速に入れかわり、自分達の将来を予想することがきわめて困難であったことを示していた。したがってこの氏族、部族の指導者は、永続的に固定化されることがない非世襲カリスマであり、政治的に安定した状態が長く続くことはほとんどなかった。予言者として現われる指導者は、短期間で別の預言者＝指導者に席を譲り、これに伴ってときには氏族や部族の解体という激しい変化に遭遇することもあった。シメオン、レビ、マキル、ルベンといった部族は、解体しあるいは消滅し、消滅しない場合はユダのごとき勢力のよい部族に吸収されていった。血縁的な結合原理によって社会集団が結成されていた当時において、族の解体あるいは他族への吸収は当時者にとって最も過酷な厳しい運命であった。こうした不安定な集団は、二つの方向に向う。一つは宗教的な神を求めて自己の救済に向うという方向であり、他は自分たちの氏族や部族の団結力を強化して不安定に対応する、というものであった。この二方向は同時に追及されたが、それによってかれらは内に他部族、他氏族と峻別された自己を確認した。

元来以上のごとき不安定な生活を余儀なくされていた小家畜飼育者たちは、歴史的には都市の建設、都市文化の発展によって、より不安的な状況に追い込まれていった。都市の発展は、戦争と防衛の契機を拡大することになったが、その過程は軍事技術の発展の過程であった。小家畜飼育者は、財力の欠如と伝統への固執、さらにはヤハウエの神といった独特な信仰へのいっそうのコミットという問題のなかにあって、軍事技術の改新の波にのれず遅れをとることになる。都市貴族＝大土地

所有者の発展は、小家畜飼育者の牧草地利用権と移動通路権に制限を課し、小家畜飼育者の自己武装能力をより小さなものにしていった。かくして小家畜飼育者は、小土地所有者や先の「農民」と同様に、非軍事化を余儀なくされ没落の運命に遭遇することになった。かれらは都市につれて行かれ奴隷化され、いわゆる「貧しきもの」（エビヨニウム）の中核的存在となった<sup>9)</sup>。かくしてかれらは、ゲリーム＝寄留民としての地位をより色濃くもつことになった。

こうした小家畜飼育者は、神としてヤハウエの神を信仰していた。ヤハウエは北部の農耕神バアルのように土着の土的性格、機能的性格、局地的性格とは対照的に無神像性、不可見性、唯一性、自然変異神性をもったもので、契約をすることができる「契約神」として特性を具備していた。こうした特性は、北部が農耕地帯で、ひとびとはそこで視覚によってものを認識するのに対して、南・東部は砂漠や山岳地帯が多く、少し風が吹けば視界が消滅し状況認識は聴覚機能に依存せざるをえない、という風土的特質によって規定されていた。ヤハウエよりの呼びかけを基にしたヤハウエとの契約は、すべて内面的なるものであった。視角に依拠せずもっぱら聴覚を頼りにするという習性は、可視的な像を否定することになり、偶像崇拜を極度に嫌った。偶像崇拜の拒否は神ヤハウエと氏族ないし個人の間にいっさいの介入物を許さず、それゆえ現世的志向性の否定に連係していった<sup>10)</sup>。こうした内面的な宗教へののめりこみは、小家畜飼育者の非軍事化——現実的、現世的なるものと一定の距離をおく——の結果であり、このことによって指導者としての族長の「平和主義」が現われた。

宗教が現実には大衆のなかに根をおろすに当たり、祭司は重要な役割を担うが、レビ人祭司層はこの小家畜飼育者集団より生れた。レビ人祭司は儀式の世話役であり礼拝用具に形式を付与し、偶像崇拜を否定し、異教徒信教ないし、それに基づく習慣の侵入に対し抵抗していた。またヤハウエ信仰に懺悔的要素や魂の救いの問題が生れると、レビ人祭司はそれに伴う儀式を行うと共に大衆を神について語り合う相談役となった。以上のように、レビ人祭司はヤハウエ信仰の純粋性を保ち、それを大衆のレベルに定着させるに役立ったのである<sup>11)</sup>。しかし神の声を聞きそれを預り民衆に告げる役割は、レビ人祭司ではなく、「靈感」<sup>12)</sup>をうけて神の御心を理解したといわれる預言者が担った。預言者は広い意味では小家畜飼育者の系統であると考えられるものの、この階層も分化していったことからして、出身層や職業を規定することは困難である。「ホセアは百姓であり、アモスは羊飼だし、イザヤは高い身分の階級からでている。エリアの場合など、どこから来てどこへいったかわからない風来坊である」<sup>13)</sup>とジークフリードはいう。しかし預言者は、社会科学的視点から考えた場合に都市の支配者階級——王、役人、ギッボーリーム——に対して現世的傾向、偶像崇拜への偏向、ヤハウエの警告を無視した権力志向などについて、神の声として厳しい批判を展開した点に意味があり、階級斗争の一翼を担う中心的な層であった。

## 註

1) K. Marx, Formen. die Kapitalistischen Production vorhergehen, (Grundrisse der Kritik der Politische

- Ökonomie) マルクスは、アジアの生産様式段階における都市を農村が外延的に発展したものとして位置づけ、あくまでも農村が中心であることを強調している。勿論アジア段階は、こうした都市の性格のみから規定はできない。基本的には血縁的氏族共同体における構成員の生産手段の非所有者としての社会的ステイタスが問題であり、非所有者ゆえに相対的に所有の対象とされてしまうという問題であろう。
- 2) 以上についての事実関係は、Max Weber, *Das Antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1921 内田芳明訳24-28ページ, 56-101ページ。
  - 3) ベドウィンにしろ、シメオン、マキル、レビ、ルベン、ユダといった小家畜飼育者集団にしろ、血縁的氏族ないしその連合集団の部族の段階にあった。これは、全体的に見るならば内部に階級的対立が未だ未成熟であり、なおかつ氏族ないし部族が全体にして外部の都市支配階級によって支配下に入れられようとしている状況においては、階級的な対立が顕在化することはほとんどできなかったことを意味していた。
  - 4) 王自身氏族的都市国家をささえる中心的氏族の出身であることは言うまでもないことである。例えばダビデ王は大帝国建設以前にはユダ族の一指導者であった。
  - 5) Max Weber, *Das Antike Judentum*, S. 32.
  - 6) Männerhaus は、日本的にいうならば、一種の「若衆宿」であり成人するに当り、成人した場合氏族共同体の一員として義務を先輩より教えこまれた。性的教育は、そのなかでも重要であった。「土師記」第21章16節以下参照。
  - 7) イスラエルの法律集には、都市貴族の他の階級に対する優位権、優越権を制限するものがあるが、これは貴族と没落農民の対立を抑制する意図をもっていた。Max Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum, Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 85. 87.
  - 8) 「農民は、地方豪族と同じように、エレミヤには従わなかった。それどころかむしろ土地の民は、ますます、預言者には敵対的であった。とくにエレミヤには敵対した。」Max Weber, *Das Antike Judentum*, S. 293.
  - 9) ebenda, S. 55.
  - 10) Erich From, *You shall be as Gods*, 1866, Holt, Rinehart and Winston. 飯坂良明『ユダヤ教の人間観』河出書房新社, 38-44ページ。
  - 11) Andre' Siegfried, *Les voies D'ISRAEL*, 1959. 鈴木一郎訳『ユダヤの民と宗教』岩波書店 44-45ページ。
  - 12) 「靈感」などと非科学的なという人もいる。この点について M.I. ディモンは次の如くいう。『精神分析医は「投射作用」という心理現象をあつかう。ある個人がある考えにとりつかれている。だがかれはそれを認めない。理由は、それがあまりにもつらいからとか、あるいは禁じられている考えだから、というようだ。しかしかれはそれをすてしてしまうこともできない。彼はその思想を欲するのだが、自分自身のものだとはいいたくないのだ。潜在意識は欲しているが、意識的な水準ではそれを望んではない。そこで彼の精神は無意識の「策略」にたよることになる。かれは自分の考えを他のひとにおしかぶせ、そして、その考えをかれに教えたのはその他人だ、と考えるようになるのである。聞こえない声がかえたり、ありもしないものが見えたりすることによって、そのように自分から投射されたものを見たり聞いたりすることを幻視か幻聴という。そのような幻覚を経験する人々が、かならずしも神経を痛んでいたり、精神病患者であったりするわけではない。彼らは、熱情的な人々、啓示を受けた人々であるかもしれないのだ。』Max I. Dimmont, *Jews, God and History*, 1962, Simon and Schuster. 藤本和子訳「ユダヤ人 神と歴史のはざままで (上)」朝日新聞社 26ページ。
  - 13) アンドレ・ジークフリート前掲書47-48ページ。